

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

MYTHE

Laugrand, Frédéric

Université catholique de Louvain

Date de publication : 2025-10-23

DOI : <https://doi.org/10.47854/s2jwy849>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

S'il existe de multiples façon de concevoir les mythes, l'une des définitions les plus pertinentes les décrit comme des récits fondateurs qui s'attachent à expliquer l'origine des choses, des êtres et des pratiques, transmis au sein d'un collectif de génération en génération depuis des temps anciens, à une époque où humains et non-humains n'étaient pas encore distincts. Les mythes sont perméables à l'histoire qu'ils incorporent, s'actualisant ou se modifiant continuellement, mais pouvant aussi « mourir », disparaître, ou devenir poésie, littérature ou idéologie lorsqu'un collectif se trouve confronté à des chocs de grande ampleur. De là sans doute la définition du mythe selon le sens commun, qui le réduit à un mensonge ou une fiction.

Pendant longtemps les mythes n'ont été conçus que sous un angle historique, renvoyant au sacré et aux rituels (voir Roberston Smith 1927 ; Frazer 1911-1915), à une explication primitive du monde (Tylor 1871), à un temps primordial (voir les travaux de Mircea Eliade 1963). Ils ont également été abordés sous un angle fonctionnaliste, les mythes opérant alors comme des sortes de chartes culturelles susceptibles d'expliquer des visions du monde et des règles sociales. Franz Boas (1895) a grandement contribué à la compréhension des mythes en accumulant des récits en langues vernaculaires, sollicitant missionnaires, voyageurs et agents de la traite pour leur collecte à travers l'Amérique du Nord. Ces travaux ont immédiatement posé la question de l'analyse comparative, révélant similitudes et différences. Des anthropologues comme Malinowski (1948) et des folkloristes comme Propp (1928) ont mis en lumière les fonctions narratives, pragmatiques et identitaires des mythes. D'autres chercheurs y ont trouvé des éléments d'ordre psychanalytique, poétique, avec des interprétations multiples (voir Leavitt 2005).

L'étude des mythes a connu une véritable révolution au milieu du XX^e siècle avec les travaux de Claude Lévi-Strauss, dont l'une des grandes leçons est d'avoir montré qu'il n'existe que des variantes d'un même mythe, toutes liées entre elles et susceptibles d'être décodées par l'analyste. Ainsi les mythes, avance Lévi-Strauss, « se pensent entre eux ». Ils s'appréhendent à la fois de manière syntagmatique, par

l'enchaînement d'actions, et de manière paradigmatique, ces actions pouvant être superposées les unes aux autres. Par le biais de métaphores, de métonymies, de contrastes, de symétries, d'inversions, d'analogies, d'homologies, de changements de codes, etc., l'analyste découvre l'articulation de ces récits qui fonctionnent comme des partitions d'orchestre.

Lévi-Strauss a fait la démonstration magistrale de la puissance de l'analyse structurale à partir d'un corpus de près de mille mythes propres aux trois Amériques. Ce travail, qui lui aura pris plus de dix ans, débouche sur les quatre volumes des *Mythologiques*, publiés entre 1964 et 1971 ; dans le dernier de ces volumes, *L'Homme nu*, le chapitre final continue d'inspirer les anthropologues par la réflexion qui s'y déploie, notamment sur les relations complexes entre mythe et rituel, ou sur la puissance inspiratrice du monde dit « naturel », difficile à dépasser. À ces volumes s'ajoutent ce que certains nomment les « petites mythologiques », des ouvrages plus légers et ciblés, publiés ensuite : *La Voie des masques* (1975), *La Potière Jalouse* (1985), *Histoire de Lynx* (1991) et finalement *Regarder, écouter, lire* (1993).

Lévi-Strauss ne s'interdit l'usage d'aucun matériau pour saisir la pensée mythique à l'œuvre (objets, art, techniques, savoirs, etc.). Son travail n'éclaire pas seulement les cosmologies des Amériques marquées par le dualisme instable, il s'étend rapidement à d'autres corpus. Il rattache ainsi de manière fascinante l'institution du Père Noël, telle qu'elle existe en Europe et dans l'Amérique moderne, à des rites anciens de Mésopotamie. Toutes ces pratiques partagent un air de famille et montrent comment les humains s'attachent à faire revenir les défunts. Lévi-Strauss poursuivra sa réflexion en opposant pensée mythique et pensée scientifique, suggérant que toutes deux sont également vraies dans leur régime respectif, et irréductibles.

Bien qu'elle fasse écho à d'autres travaux, comme ceux de George Dumézil qui identifiera les trois fonctions de la pensée des peuples indo-européens, l'analyse structurale des mythes est une contribution de l'anthropologie des plus fructueuses qui soient, d'autant plus qu'elle inspire depuis plusieurs décennies déjà historiens et philosophes (voir, entre autres, Vernant 1974 ; Detienne 1981). Une autre originalité de Lévi-Strauss fut son objectif de formaliser l'analyse des mythes avec l'identification *in fine* de la célèbre formule canonique permettant de modéliser leur transformation. Pierre Maranda et d'autres, y compris des mathématiciens, poursuivront ce chantier en associant des outils de calcul au repérage de mythèmes et à la prise en compte de détails ethnographiques (Maranda 2001). De nombreux ethnologues et anthropologues reprocheront justement à Lévi-Strauss d'avoir appauvri le mythe par excès de formalisme. Ils choisiront d'autres voies parallèles, tout aussi fructueuses, développant la sémiotique et la narratologie (Barthes 1975 ; Greimas 1966), l'herméneutique du symbole (Ricoeur 1963), la mimésis (Girard 1972), les structures de l'imaginaire (Durand 1996), l'ethnopoétique (Hymes 2003 ; Leavitt 2005), la dimension performative des mythes (Dundes 1984 ; V. Turner 1967), l'analyse ou épidémiologie des représentations (Sperber 1974 ; Boyer 2001) jusqu'à des lectures critiques (T. Turner 1977) et postcoloniales (Saïd 1980 ; Bhabha 2013).

L'analyse des mythes constitue donc un domaine classique que l'anthropologie continue de faire fructifier. Partout sur la planète, des ethnologues recueillent encore

des récits détaillés issus de traditions orales ou écrites de populations proches ou lointaines, dans de multiples langues (voir par exemple Slone 2001). Des linguistes comme Bloomfield et Wolfart (1988) ont développé des compilations de récits en examinant allégories et symboles. Des ethnologues comme Gow (2001) et Hill (1988), ont interrogé la dimension historique des mythes, notamment en Amazonie et en Amérique du Nord (Mauzé 1992). D'autres approches (Girardet 1986) ont traité les mythes comme de récits politiques qui fondent des nations ou des institutions.

Parmi plusieurs chantiers remarquables, citons celui de Nicole Belmont (1999), qui a poursuivi l'analyse structurale pour relire méticuleusement le folklore européen et faire ressortir sa poétique, ainsi que celui d'Emmanuel Désveaux (2001), qui a prolongé l'analyse lévi-straussienne dans le monde autochtone américain en mobilisant des quadrants et en intégrant davantage les rituels. En Europe, comme l'explique Marika Moisseff (2005), la science-fiction constitue également un corpus mythologique qui éclaire les soubassements de l'idéologie occidentale contemporaine concernant les sexes et les cultures.

Aujourd'hui, les structures séduisent moins, mais ces récits sont davantage appréhendés à la lumière des contextes d'énonciation. Les participants se sont enfin à leur tour saisis des mythes pour en faire un élément précieux de leurs patrimoines culturels et de leurs savoirs.

En somme, les mythes traitent de grands problèmes universels, comme celui de la juste distance d'un partenaire dans le cadre d'une alliance matrimoniale (Savard 2004). Le mythe de la femme de la mer chez les Inuit en offre une belle illustration, tout en révélant une cosmologie complexe et la permanence d'un récit qui plonge au cœur du chamanisme, des non-humains, du genre et de l'art (voir Saladin d'Anglure 2006 ; Laugrand et Oosten 2008).

Plus récemment, Eduardo Viveiros de Castro (2021) est reparti d'une intuition de Lévi-Strauss quand celui-ci définissait le mythe comme récit « à une époque où humains et animaux n'étaient pas encore distincts ». L'anthropologue brésilien pousse l'analyse un peu plus loin pour conclure que le mythe constitue un récit agissant et puissant, donnant accès à une métaphysique, à une sorte d'anthropologie inversée. S'intéressant à la leçon des mythes, il reprend une autre affirmation lévi-straussienne : la pensée ne parvient jamais à coïncider avec le réel, et cet écart rend possible l'art, la création, l'imagination. Les mythes ont encore longtemps de quoi nous donner à penser.

Références

Bhabha, H., 2013, *Nation and Narration*, New York, Routledge.

Barthes, R., 1957, *Mythologies*, Paris, Le Seuil.

Belmont, N., 1999, *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*, Paris, Gallimard.

- Bloomfield, M., 1982, *Allegory, Myth and Symbol*, Boston, Harvard University Press.
- Boas, F., 1895, *Indian Myths and Legends from the North Pacific Coast of America*, Vancouver, Talonbooks.
- Boyer, P., 2001, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont.
- Désveaux, E., 2001, *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg édition.
- Detienne, M., 1981, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard.
- Dundes, A., 1984, *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley, University of California Press.
- Durand, G., 1996, *Introduction à la mythologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin-Michel.
- Eliade, M., 1963, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard.
- Frazer, J.G., 1911-1915, *The Golden Bough: A Study on Magic and Religion*, Londres, Macmillan.
- Girard, R., 1972, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- Girardet, R., 1986, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Le Seuil.
- Gow, P., 2001, *An Amazonian Myth and Its History*, Oxford, Oxford University Press.
- Greimas, A.J., 1966, « Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit », *Communications*, 8 : 28-59, https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1966_num_8_1_1114
- Hill, J. (dir.), 1988, *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press.
- Hymes, D., 2003, *Now I Know Only So Far: Essays in Ethnopoetics*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Laugrand, F. et J. Oosten, 2011, *La femme de la mer. Sedna dans le chamanisme et l'art inuits de l'Arctique de l'Est*, Montréal, Liber.
- Leavitt, J. (dir.), 2005, « Le mythe aujourd'hui », *Anthropologie et Sociétés*, numéro thématique, 29 (2), <https://www.erudit.org/fr/revues/as/2005-v29-n2-as1018/>
- Lévi-Strauss, C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- , 1964, *Mythologiques*, tome 1, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon.

- , 1967, *Mythologiques*, tome 2, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon.
- , 1968, *Mythologiques*, tome 3, *L'origine des manières de table*, Paris, Plon.
- , 1971, *Mythologiques*, tome 4, *L'Homme nu*, Paris, Plon.
- , 1975, *La voie des masques*, Genève, Albert Skira.
- , 1985, *La potière jalouse*, Paris, Plon.
- , 1991, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
- , 1993, *Regarder, écouter, lire*, Paris, Plon.
- Malinowski, B., 1948, « Myth in Primitive Psychology », in *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe, The Free Press.
- Maranda, P. (dir.), 2001, *The Double Twist: from Ethnography to Morphodynamics*, Toronto, University of Toronto Press.
- Mauzé, M., 1992, *Les Fils de Wakai. Une histoire des Indiens Lekwiltok*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations.
- Moisseeff, M., 2005, « La procréation dans les mythes contemporains : une histoire de science-fiction », *Anthropologie et sociétés*, 29 (2) : 69-94, <https://doi.org/10.7202/011895ar>
- Propp, V., 1928, *Morphologie du conte*, Paris, Le Seuil.
- Ricœur, P., 1963, « Structure et herméneutique », *Esprit*, 31 (322) : 596-627.
- Roberston Smith, W., 1927, *Religion of the Semites: Fundamental Institutions*, Londres, Macmillan.
- Saïd, E., 1980, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil.
- Saladin d'Anglure, B., 2006, *Être et renaître Inuit, homme, femme ou chamane*, Paris, Gallimard.
- Savard, R., 2004, *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, Montréal, Boréal.
- Slone, T. H. (dir.), 2001, *One Thousand One Papua New Guinean Nights: Folktales from Wantok Newspaper* (2 vol.), Oakland, Masalai Press.
- Sperber, D., 1974, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann.
- Turner, T., 1977, « Narrative structure and mythopoesis: A critique and reformulation of structuralist concepts of myth, narrative and poetics », *Arethusa*, 10 (1) : 103-163.

Turner, V., 1967, *The Forest of Symbols*, Ithaca, Cornell University Press.

Tylor, E., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (2 vol.), Londres, John Murray Albermarle Street.

Vernant, J.P., 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.

Viveiros de Castro, E., 2021, *Le regard du jaguar. Introduction au perspectivisme amérindien*, Bordeaux, Éditions de la tempête.

Wolfart, J. (éd. et trad.), 1988, *Pisiskiwak kê-pîkiskwêcik/ Talking Animals* (raconté par L. Beardy), Winnipeg, Algonquian and Iroquoian Linguistics, Memoir 5.